[99-114] ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

"Te voy a poner como una luz para el mundo" (*Is.* 49.6.4): la figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *éthnos* hebreo en IV *Macabeos*

 Roberto Jesús Sayar
UBA / sayar.roberto@gmail.com

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo el análisis de la escena de martirio del anciano Eleazar en el *Libro IV de los Macabeos* para dar cuenta del alcance de su accionar dentro y fuera de la diégesis. Es decir, creemos que su sacrificio es descripto de esta manera en particular para presentarlo como ejemplo máximo de sus valores culturales. Así, la conducta del sacerdote se transformaría en el centro de una poderosa fuerza centrípeta capaz de cohesionar a la etnia hebrea en un solo pueblo objetivando dichos valores como meritorios dentro de esta comunidad distinguiéndola claramente de todas las demás.

Palabras clave

etnografía
IV Macabeos
martirio
exempla
judaísmo

Abstract

The goal of this paper is to analyze the martyrdom scene of old Eleazar in 4 *Maccabees* to shed light on the scope of his actions within and outside the diegesis. We believe that his sacrifice is described in a particular manner so as to present it as the highest example of the priest's cultural values. His conduct would become thus the center of a powerful centripetal force, capable of uniting the Hebrews as one single group of people, objectifying those values as commendable, and clearly distinguishing that community from all others.

Key words

ethnography
IV Maccabees
martyrdom
exempla
Judaism

Introducción

Dentro de la colección de textos que conforman el canon de la *Septuaginta* el *Libro cuarto de los Macabeos* ocupa un lugar más que singular. Si bien fue titulado de este modo debido a que los sucesos que narra están ubicados cronológicamente en los momentos previos e incluso iniciales de la rebelión encabezada por Judas Macabeo,[1] este caudillo no aparecerá nombrado en ningún momento del libro, como sí sucede en las canónicas dos primeras obras que llevan su nombre. En contrapartida a esta ausencia, se construirá

1. *Cfr. 2 Mac.* 7-8. La referencia a este episodio es el que justifica su titulación, según Piñero (2007:70), a pesar de que los hermanos "no s[ea]n los monarcas o jefes del pueblo que conocemos a través de 1 y 2 Mac.".

un gran enemigo a lo largo de las dos primeras obras en la persona del rey seléucida Antíoco IV Epífanes, quien tendrá variadas y señeras presencias que se opondrán a él. Todas ellas compartirán como característica más sobresaliente el hecho de que Dios está efectivamente de su lado. Este factor aparentemente poco relevante, destacado ya desde los inicios mismos del judaísmo, es el que ayuda a los hebreos a asumirse como un pueblo separado de los demás, gracias a que es considerado una característica por demás especial. Pero al mismo tiempo, no parece ser suficiente que el mismísimo Creador del universo los favorezca preeminentemente –en vistas de la construcción de la que es objeto este adversario, que lleva a muchos hebreos a abandonar los preceptos de Dios, y con ello a Dios mismo– sino que es necesario que haya personas que se plieguen de manera más que íntegra a sus mandatos para que el resto del pueblo vea en ellos ejemplos a seguir en momentos de extrema necesidad y así, imitándolos, poder conseguir la misericordia divina. Intentaremos demostrar en este trabajo que lo que logra la conducta intachable de estos personajes no es solamente mover a Dios a la compasión sino también, y por sobre todo, construir en torno de ellos una idea de identidad étnica asociada estrechamente a sus acciones y creencias. Tomaremos como ejemplo paradigmático la figura del anciano sacerdote Eleazar, a la sazón enfrentado cara a cara con el soberano extranjero, a lo largo del pasaje de *4 Mac.* 5.5-6.30.[2] Para ello partiremos explicitando qué es lo que entendemos por 'etnia' o 'grupo étnico' para rastrear sus plasmaciones en nuestra escena y, más adelante, cómo se cohesiona este grupo en particular para identificarse a sí mismo frente a los que se presenten como ajenos a él. Este enfrentamiento entre pueblos nos permitirá determinar la importancia de la conducta del anciano y postularla como una presencia central dentro de las fuerzas que unen al pueblo hebreo.

2. Dejaremos momentáneamente de lado a la figura de la madre de los siete hermanos quien también forma parte de un paradigma unificador de la identidad hebrea tanto en dichos como en hechos. Para un análisis de la filosofía expresada por ella durante su martirio y una posible afiliación de esta con los movimientos filosóficos clásicos v. Frenkel (2007). Allí, a pesar de que la figura que se analiza sea la correspondiente a la que aparece en ***2 Macabeos*** y no la de este texto, puede considerarse que la corriente de pensamiento por ella expresada puede trasladarse sin mayores problemas a la muda madre de nuestro texto, más aún si tomamos en cuenta las posibles relaciones filosóficas del libro en general trabajadas por Collins (2000:205-208). Para comprender la recepción del martirio de esta mujer y sus hijos tanto en la tradición hebrea como en el cristianismo temprano, v. Tolonen (2011:211ss.). Todas las citas sucesivas pertenecientes a ***4 Mac.*** no llevarán el nombre del libro antes del pasaje, cosa que sí sucederá con los pertenecientes a otros tratados bíblicos.

Acerca de los grupos étnicos

Comenzaremos nuestro análisis trayendo a colación una definición del antropólogo danés Frederik Barth (1976:15), que no ha perdido validez a lo largo de los años y que afirma que:

> [...] los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social. De acuerdo con esto, el rasgo crítico es la característica de autoadscripción y adscripción por otros. Esto es, contar con unos miembros que se identifiquen a sí mismos y sean identificados por otros y que constituyan una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

Lo que, dicho en otras palabras, radicaría en factores como "una larga historia compartida de la cual el grupo es consciente como distintiva frente a otros grupos cuya memoria los mantiene vivos [en tanto grupo]" (Banton, 1994:10). Esto sería equivalente a afirmar que los grupos étnicos "existen en tanto que la pertenencia a ellos es voluntaria y consciente" (Malešević, 2004:70), puesto que siempre existe la posibilidad de que alguno de los factores pretendidamente unificadores sea negado por algún supuesto miembro del grupo en cuestión por razones de suficiente peso.[3] Sabemos, como afirman Comaroff y Comaroff (2009:38), que

3. Algunas de las razones para el alineamiento y realineamiento étnico se hallan en Banton (1994). Entre ellas cabe destacar las estimulaciones externas de un grupo étnico 'rival' (***i.e.*** palestinos e israelíes), beneficios derivados de la pertenencia a un grupo vedados a otro determinado (catalanes hispanoparlantes) o construcciones culturales externas a grupos establecidos que crean otro grupo escindido de los previamente existentes (el ejemplo que cita en este caso es el de una pretendida etnia "yugoslava" reivindicada por emigrantes de ese país). Este último caso es retomado por Malešević (2004:71) para afirmar lo que expresa en la cita que tomamos. Por esta razón, y reformulando las aducidas por Banton, es que llega a expresar que las identidades étnicas son fluctuantes y no fijas.

> No es realista suponer que puede haber una 'única' teoría de la etnicidad. [...] La etnicidad [puede ser comprendida] no como una "cosa" monolítica ni como un constructo analítico en sí mismo puesto que [...] es mejor entendida como

> un lábil repertorio de signos mediante los cuales se construyen y comunican relaciones; mediante los cuales una conciencia colectiva de afinidad cultural se presenta de manera sensible; con referencia a ella los sentimientos compartidos se hacen sustanciales. Su contenido visible es siempre el producto de condiciones históricas específicas las que, con influencia variable, influyen en la percepción humana y [...] encuadran la motivación, el significado y la materialidad de la práctica social.

Y dado que este repertorio de signos, según Malešević (2004:83) "se define a partir de la descendencia común" podremos, por el momento, partir del hecho de que estos grupos pueden definirse en razón a un pasado compartido y más o menos remoto del cual la mayor parte de ellos puede dar cuenta, dado que éste es el que los mantiene cohesionados en tanto grupo.

Esto no es difícil de identificar en el ámbito que nos ocupa, más aun considerando que desde el principio mismo de la tradición hebrea a Abraham le fue prometido que "[saldría] de él una nación grande y poderosa para que por su intermedio reciban bendiciones todos los pueblos de la tierra" (*Gen*. 18.18). De esta manera, el pueblo que sale de las entrañas del patriarca llegará a ser conocido por todo el Mediterráneo antiguo como una comunidad unida gracias al singular fervor religioso del que es objeto su Dios. En el centro del devocionario de esta nación se encuentra no solo el código de leyes[4] particulares que Eleazar está dispuesto a defender hasta su muerte sino además, y sobre todo, el valor de "la epopeya de la historia nacional" (Finkelstein; Silberman, 2003:273) narrada a lo largo de los textos bíblicos. Ésta última es la que le otorga una visión compartida de solidaridad y esperanza que no le podría haber brindado ningún otro tipo de épicas. El pueblo hebreo se halla intrínsecamente vinculado gracias a la unicidad de su dios y la similar unicidad de sus grandes patriarcas, en cuanto a su fe y los preceptos que de ésta emanan,[5] cosas que le irán dando forma al pueblo como un todo coherente. El término que en este versículo del *Génesis* aparece interpretado como "nación" (ἔθνος, que oficia de traducción para el hebreo גוֹי) es el que adquiere particular importancia en el pasaje que nos ocupa ya que es mediante él que el narrador califica frente a Dios a los que deberían de estar supeditados a los mandatos que desde generaciones vienen rigiendo su vida como comunidad, emanados de la mismísima persona divina.[6] Más allá de esto, y mucho más notoriamente, escucharemos que el anciano, en el momento cumbre de sus sufrimientos (6.26-29)

> [...] ἀνέτεινε τὰ ὄμματα πρὸς τὸν θεὸν καὶ εἶπεν˙ Σὺ οἶσθα, θεέ, παρόν μοι σῴζεσθαι βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνῄσκω διὰ τὸν νόμον. Ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ ὑτῶν δίκῃ. Καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν.

> [...] alzó sus ojos hacia Dios y dijo: Tú sabes, Dios, <que> siendo posible para mí salvarme muero a causa de la ley con torturas cáusticas. Vuélvete propicio para tu pueblo (ἔθνει) siendo<te> suficiente con nuestro castigo por el de ellos. Haz mi sangre purificadora de ellos y toma mi alma para que muera en lugar de ellos.[7]

Es en esta plegaria en donde vemos cifrados todos los indicios que nos permitirán indagar mucho más profundamente sobre la condición de símbolo congregador de todo un pueblo a la que llegaría Eleazar, más aún si consideramos las razones que esgrime para continuar con su piadoso martirio.[8]

4. Aquí, cuando decimos 'código de leyes' nos referimos de manera preponderante al Pentateuco, puesto que para la época en la que el texto se ambienta, la compilación de las leyes orales de la *Mishná* estaba siendo sistematizada por Rabí Judá Hanasí (*cfr*. Halivni, 1986:40), lo que implica que su vigencia, si bien plena, podría no significar que este fuese el código de "leyes ancestrales" al que se hace referencia en nuestro texto. Más aun si consideramos un pasaje como el de 18.10 en el que se afirma que el padre de los siete hermanos les enseñó a ellos "la ley y los profetas", expresión más que característica para designar a la Biblia hebrea.

5. De todos modos, siguiendo las opiniones de Wenham (1980) sabemos que es muy probable que las tribus que luego formarían el pueblo hebreo adoraran diversos dioses, a los que denominaban como el "Dios de[l antepasado] X" o bien a un mismo dios al que luego se lo identificó con Yahvé. Lo que definimos como "unicidad de los patriarcas" se comprende entonces a la luz de la legislación mosaica, pues, previa a esta, incluso las promesas de Dios a su pueblo varían en orden, importancia y contenido. Incluso los mismos patriarcas variarán en magnitud conforme al centro político preponderante. Es una de las hipótesis de Finkelstein; Silberman (2003:60) que los relatos del Génesis concernientes a los patriarcas fueron compuestos "como una especie de 'prehistoria' piadosa de Israel en la que Judá tuvo una función decisiva. Describen la auténtica historia primitiva de la nación, trazan los límites étnicos […] y engloban las tradiciones del Norte y del Sur, subrayando en última instancia la superioridad de Judá". La fe y los preceptos unirán al pueblo en cuanto este se reconozca como "el pueblo de Dios" iniciando su conformación como grupo étnico separado (*cfr*. Malešević, 2004:177 y Comaroff; Comaroff, 2009:29), para cuya legitimación se ampararán en los ascendientes comunes más antiguos que poseen, es decir, los propios patriarcas.

6. No obstante el uso otorgado en este pasaje veterotestamentario y en muchos otros del texto que nos ocupa (p. ej. 4.7; 4.24; 6.28; 17.8 y *cfr*. *infra* nota 19), "el término normal griego para 'nación', ἔθνος, significa casi siempre los 'paganos', mientras que para la nación escogida se emplea el vocablo poético λαός." (Piñero, 2007:47). Este dato se corrobora en nuestro texto únicamente en 4.26.

7. La traducción de esta y las siguientes citas de textos griegos nos pertenecen.

8. Aunque, según Tolonen (2011:6 y nota *ad loc*), el término 'martirio' es un error anacrónico dado que el término "mártir" con su acepción moderna, ligado a lo religioso, no aparece hasta el año 150 d.C., y se origina en fenómenos cristianos. Para más datos cita a Van Henten (1997:163-4) quien hace referencia a una discusión teórica acerca de la posibilidad de aplicar un nombre que implica un concepto cristiano a un fenómeno judío.

El pueblo y sus normas

"Cada categoría [de status étnico] puede asociarse con un conjunto separado de normas de valor" nos dice Barth (1976:21), sobre todo aquellas normas que conforman "factores socialmente importante para los miembros, no así las diferencias 'objetivas' y manifiestas generadas por otros factores" (1976:16-17). De este modo podemos delinear una identidad categórica de nuestro sujeto gracias a la profusa justificación de su conducta en valores que él considera comunes a toda su *categoría* y que, sobre todo, siente en el deber de defender a causa de su condición a un tiempo de sacerdote y escriba y, principalmente, a causa de ser "por muchos conocido" (πολλοῖς γνώριμος 5.4) en el entorno del tirano a causa de su edad. Además, por ser una figura de autoridad dentro de la propia comunidad. Estos tres factores le implican un conocimiento y una práctica pormenorizadas de las costumbres que le son propias y que, por haberlas recibido de sus mayores, ve como un tesoro que merece ser cuidado para que los jóvenes puedan tomar de él la enseñanza como él la adquirió de sus antepasados. La identidad judía[9] se pone en juego en sus acciones y, debido a que él ostenta un alto grado de pertenencia por la posición que en esta sociedad ocupa, deberá adaptar su conducta de modo que pueda mantenerse en la misma con similar estatus, haciendo gala de un elevado apego a las leyes recibidas de sus ancestros, puesto que, como él mismo afirma (5.29-31):

9. Para un acercamiento a este tema, v. Butelman (2011).

> οὔτε τοὺς ἱεροὺς τῶν προγόνον περῖ τοῦ φυλάξαι τὸν νόμον ὅρκους οὐ παρήσω, οὔδ' ἂν ἐκκόψειάς μου τὰ ὄμματα καὶ τὰ σπλάγχα μου τήξειας. Οὐχ οὔτως εἰμὶ γέρων ἐγὼ καὶ ἄνανδρος ὥστε μοι διὰ τὴν εὐσέβειαν μὴ νεάζειν τὸν λογισμόν.
>
> Ni remitiré los sagrados juramentos de los ancestros concernientes al sostenimiento de la ley, ni aunque hicieras saltar mis ojos y vaporices mis entrañas. Yo no soy tan anciano ni tan cobarde como para que mi razonamiento no tenga la fuerza de la juventud en lo que atañe a la piedad.

De esta manera, en la contestación a la propuesta de los servidores del rey de 6.14-15, pondrá en la balanza el peso que juega en su vida el hecho de ser un hijo de Abraham y, por lo tanto, acatar todas las prescripciones plasmadas en la ley, por más nimias o carecientes de sentido que parecieran ya que "los hijos de Abraham [razonaríamos] con cobardía […] si no defendiéramos nuestra divina ley hasta la muerte" (*cfr*. 6.17-21).

Aquí, el sacerdote llama en su defensa a la señera figura del bíblico patriarca pues conoce con seguridad lo que implica para sus congéneres la filiación con este personaje. Abraham, el depositario de la Alianza de Dios con los hombres (*Gen*. 15.5) simboliza para todos sus descendientes fundamentalmente la existencia de un pueblo hermanado en su sangre que disfruta de una relación especial con la divinidad, pues solo ellos la conocen y pueden adorarla. Dios mismo los escogió, dejando "el sol, la luna, las estrellas y todos los astros del cielo [asignados como] la parte de los demás pueblos" (*Dt*. 4.19). La persona de Abraham promueve la comunalización[10] de todos sus descendientes, quienes deben de ese modo dejar de lado sus intereses individuales en favor de la solidaridad colectiva. La ventaja con la que cuentan es que esta solidaridad colectiva está cifrada y plasmada en una serie de preceptos y leyes cuya justicia sobresale (*Dt*. 4.8) y al mismo tiempo otorga vida (*cfr*. *Dt*. 7.13). Pero igualmente no son libres de cambiar nada de lo que allí está escrito (*Dt*. 4.2), lo que, además de cimentar aún más fuertemente la autoridad divina sobre la comunidad humana que forman, conforma un sistema simbólico de concepciones de

10. En el sentido explicitado por Brown (1990:1), quien sostiene que la comunalización se define como cualquier patrón de acción que promueva un sentido de pertenencia común dentro de una comunidad no del todo definida.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

existencia que establece vigorosos, penetrantes y duraderos estados de ánimo en los hombres de un realismo único.[11] Abraham conforma en sí mismo un símbolo sagrado que aglutina tanto al vínculo particularísimo que tiene con Dios como a las leyes que, en tanto descendiente suyo, Moisés recibió de la misma divinidad, para guiar al mismo pueblo.[12] La obediencia a la ley de Dios, sublimada en el patriarca y el legislador, forma entonces parte nodal del *éthos* del pueblo judío y, con mucho más ahínco, del *éthos* particular de Eleazar por ser el encargado del cumplimiento efectivo de dicha ley, tanto en el plano "humano" como en el "divino".[13]

11. Esta es la definición de religión otorgada por Geertz (2003:89). ***Cfr.*** las notas características y casi definitorias del mito para las sociedades antiguas que propone Eliade (1992:25). Sobre todo con la quinta de ellas, que al definir el mito vivo explica que "se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran".

12. Estas dos figuras proveen al pueblo judío la autoconciencia del origen común de toda la nación hebrea y el profundo rechazo a las prácticas impúdicas e idolátricas de los grupos que los rodeaban respectivamente (v. Alesso, 2010:17).

13. Pues es doctor de la ley por un lado y sacerdote por el otro. La vertebralidad de la obediencia a la ley como condición insoslayable del buen judío ha sido resaltada, entre muchos otros estudiosos, por Cohen (2006:69) y por Saulnier (1983:35). Para una conceptualización del nacionalismo judío como ***toracéntrico*** en lugar de teocéntrico v. Farmer (1958:48).

El pueblo y sus normas frente al enemigo

Igualmente, el *éthos* del pueblo que nuestro anciano sacerdote estaría concentrando no se vería tan patente en esta situación de no ser por estar enfrentado a una figura que le es completamente ajena, a pesar de que ambas son similares entre sí en muchas otras circunstancias (como por ejemplo el hecho de ser presencias ejemplificadoras para sus respectivos pueblos),[14] amén de que cada uno de ellos hace gala de una preparación retórica en sus respectivas filosofías altamente destacable. El judaísmo, personalizado en Eleazar, aparece como tal en este texto gracias al hecho de poder confrontarse cara a cara con el helenismo, corporificado en el soberano seléucida. Ambos términos, como ya ha sido notado, aparecen por primera vez en un texto de la serie de los Macabeos[15] para dar cuenta, creemos, de una situación como la que ejemplifica el mismo Barth (1976:31) cuando afirma que:

14. Confróntese para esto lo que afirma el anciano en 6.18-20 y lo que dice Antíoco, en 12.3-5.

15. Concretamente en 2 ***Mac.***. Este hecho ya ha sido notado, entre otros, por Frenkel (2003:219) y Cohen (2006:27). Citándolos, la ocurrencia concreta de cada término es ***2 Mac.*** 2.21 (judaísmo) y ***2 Mac.*** 4.13 (helenismo).

> Las identidades étnicas no pueden conservarse más allá de estos límites [cuyo traspaso está vedado], pues la fidelidad a normas de valor básicas no podría sostenerse en situaciones donde la propia conducta es totalmente inadecuada.

En nuestro texto, Eleazar no podría conservar su identidad étnica hebrea más allá de las normas de vida helenísticas debido a que su filosofía es totalmente inadecuada (esto es, ilógica) ante los ojos del soberano extranjero. Es aquí donde ambos modos de canalizar la vida social (Barth, 1976:17), y por ende de definir los conceptos propios de lo que se entiende por 'civilización', entran en conflicto abierto. En palabras de Malešević (2004:88-89):

> Lo crucial en las relaciones étnicas no es la mera existencia de las diferencias culturales que constituyen un grupo sino las acciones políticas que hacen a tales diferencias relevantes y significativas sociológicamente.

Ambos se reconocen entre sí como hitos de civilización y nos pueden hacer afirmar, junto con Malešević (2004:71), que:

> La categorización externa hace que la pertenencia a un grupo étnico se internalice y se haga propia. Si esta categorización es tomada por la autoridad externa, puede reforzar la conciencia del grupo étnico.

Así, la frontera social, simbolizada por el enfrentamiento entre el sacerdote y el rey –y que puede contar o no con un concomitante geográfico–, es la marca de alcance de la civilización (Bottino Bernardi, 2009:1) y, por lo tanto, de lo conocido, esperado y aceptado dentro de una comunidad determinada. En este sistema de valores sería esperable que el sacerdote hebreo llevara a cumplimiento la ley recibida de sus mayores y simétricamente sería esperable que el soberano buscase

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

una efectiva y bien aceitada convivencia entre sus súbditos. Lo que nadie esperaría de ningún modo, y que Eleazar viene a intentar reestabilizar a costa de su propia vida, es el hecho de que "el deseo de helenización […] provenga de la aristocracia sacerdotal y no de la voluntad de los soberanos helenísticos" (Frenkel, 1996:43).[16] El afuera, según los sentimientos del anciano, no debe penetrar dentro de la unidad étnica conformada por los descendientes de Abraham, pues una sola transgresión a la ley conllevaría no solo la vergüenza para el infractor sino por sobretodo una desobediencia alevosa hacia las normas divinas pues "en lo pequeño y en lo grande la transgresión tiene la misma fuerza" (5.20) y entonces el pueblo que conforman sus vástagos se vería justificado por sus líderes espirituales a desconocer dichas leyes. Aunque la literatura religiosa se esfuerza por achacar estos sucesos en exclusiva al rey Antíoco, no debemos olvidar que el hecho de que fueran los propios sacerdotes los que desearan asimilar la cultura griega debió ser nodal no solo en la rebelión de los asideos[17] sino en el hecho de que no únicamente éstos sino la comunidad en general desconociera como tales a los judíos que buscaban esta asimilación, como lo afirma tajantemente *1 Mac.* 1.11. Además, puede verse en las circunstancias posteriores a las mencionadas que el monarca deseó mediante el emplazamiento de la estatua de Zeus Olímpico en el templo, como una parte importante de su empeño de formar un único pueblo de los muchos que poblaban sus dominios, forjar una divinidad sincrética en la que los judíos, los sirios y los griegos pudieran reconocer a un dios soberano (Saulnier, 1983:22). Esto, y el establecimiento de un nuevo calendario con centro en la persona del rey y las fiestas dionisíacas (2 *Mac*. 6.7),[18] fue lo que seguramente hubo de ser sentido como un atentado a su nacionalidad y a su etnicidad por los judíos residentes en Jerusalén y, por lo tanto, como una intromisión flagrante dentro de su propia identidad definitoria.

16. Al respecto v. Saulnier (1983:17ss.) y *cfr. 1 Mac.* 1.11 y *2 Mac.* 4.7-9. Según estos textos, el sumo sacerdote Jasón usurpó el puesto de su hermano Onías con la anuencia del rey (quien la otorgó a cambio de una alta suma de dinero) y le solicitó facultad para establecer en Jerusalén un gimnasio y una efebía (γυμνάσιον καὶ ἐφηβεῖον), "instituciones muy concretas que formaban parte integrante de la cuidad griega" (Saulnier, 1983:18), puesto que el primero constituía la base de la educación de los jóvenes, tanto en el plano físico como en el intelectual y al fomentar la desnudez propiciaban el ocultamiento del signo por excelencia de la Alianza: la circuncisión. Por otro lado, la efebía permitía la continuidad y renovación de la comunidad cívica, dado que tras pasar por este entrenamiento el joven accedía plenamente a sus derechos civiles, tras ser anotado en el registro y prestar juramento de fidelidad a su ciudad (v. nuevamente Saulnier [1983:18]).

17. Los asideos (del hebreo ***hasidim*** חסידימ), es decir, "los piadosos" o "los fieles a la ley" son, según Saulnier (1983:61) aquellos que "se reunían en congregación o cofradía seguramente contra la introducción de las costumbres griegas en Jerusalén. Lucharán algún tiempo al lado de Matatías y de Judas pero negarán su solidaridad con la política macabea después de la purificación del templo. De este movimiento saldrían más tarde los fariseos y el cisma de los esenios." *Cfr.* Sacchi (2004:258) y Farmer (1958:41 y 161).

18. Y además v. Frenkel (2003:227 y nota *ad loc*).

El cuerpo social hebreo frente al soberano seléucida

Podremos ver que la colectividad hebrea, más que ninguna otra es la que se imagina a sí misma como un todo uniforme en el sentido en que Benedict Anderson define las comunidades en su conocido texto, más si tenemos en cuenta la afirmación que reza que una comunidad "es *imaginada* porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas […] pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (1993:23, *cfr*. Malešević, 2009:146).[19] La mayoría de los hebreos, sobre todo luego de la primera diáspora, no se conocen los unos a los otros; pero se reconocen como tales en tanto partes de una sociedad con vínculos altamente representativos, que circulan en torno a la religión y sus preceptos, claramente distintivos frente a las demás prácticas existentes en la época entre los pueblos con los que debían convivir. Esta distinción podría justificar el juicio, ya clásico, de Müller quien veía a los mitos –y en su extensión, a las religiones que los contenían– como enfermedades del pensamiento.[20] No es casual esta mención, dado que parece reflejar casi palabra por palabra el juicio que merece la actitud de Eleazar a los ojos de Antíoco (5.10-11):

> σὺ δὲ μοι καὶ ἀνοητότερον ποιήσειν δοκεῖς […]. οὐκ ἐξυπνώσεις ἀπὸ τῆς φλυάρου φιλοσοφίας ὑμῶν καὶ ἀποσκεδάσεις τῶν λογισμῶν σου τὸν λῆρον καὶ ἄξιον τῆς ἡλικίας ἀναλαβὼν νοῦν φιλοσοφήσεις τὴν τοῦ συμφέροντος ἀλήθειαν […].
>
> Mas tú me pareces hacer lo que es más insensato […]. ¿No despertarás de tu vana filosofía, disiparás el sinsentido de tus razonamientos y, adoptando una mente digna de tu edad, perseguir[ás] una filosofía verdadera?

19. De hecho, en *2 Mac.* 10.8 y 11.25 se califica al pueblo judío efectivamente como un ἔθνος. *Cfr. 2 Mac.* 11.27 en donde el rey encabeza su misiva con saludos "al Consejo de Ancianos (γερουσία) y a todos los demás judios". Van Henten (1997:192) nos dice que, de hecho, ἔθνος es el término corrientemente usado para designar a un pueblo en los textos en griego helenístico.

20. Müller (1859:51-52), citado en Durkheim (2007 [1912]:74).

La incomprensión de la que es objeto la creencia del sacerdote se torna la frontera a atravesar para ambos. El uno, para explicarla en términos asequibles para su contrincante, el otro, para destruirla con miras a absorberlo dentro de su propia comunidad, cuyo centro es él mismo. Eleazar y su pueblo conforman un caso de "frontera subsecuente" (Hagget, 1994:487) debido a que sus límites están claramente delimitados y estabilizados dentro de las fronteras del imperio seléucida. La identificación mutua de los hebreos entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio (Barth, 1976:17), lo que los hace una comunidad cohesiva y coherente para enfrentarse al "retoño impío" (*1 Mac.* 1.10) que aparentemente busca, por mano de los sumos sacerdotes a los que confunde, "transform the Jewish *éthnos*, or the temple state of Jerusalem, into a Greek *polis*, with a limited Greek-educated citizenry" (Hengel, 1974, citado en Frenkel, 2003:223).[21]

En este sentido, el rey Antíoco y la civilización que encabeza se transforman en un cuerpo extraño que en el texto es construido estereotípicamente tomando descripciones ya existentes dentro de la literatura griega (De Silva, 2007:106),[22] y al mismo tiempo como una presencia ajena dentro del modo de vivir griego. De hecho, las mismas monarquías de los diádocos están en las antípodas de lo que en el mundo antiguo podía entenderse por "lo griego" ya que dentro de este concepto se supone una civilización que valoriza y desarrolla entornos políticos en donde la libertad en general, y la de expresión en particular conforma uno de sus principales fines. La reacción del rey que citamos en el párrafo precedente solo se entiende como una demostración de la arrogancia con la que es pintado el tirano desde la primera vez que se lo nombra (4.15)[23] y que, en el caso que nos ocupa, vemos más claramente cuando intenta aconsejar con una presunta verdad a un anciano, siendo que él –según como lo presenta el texto– es evidentemente más joven que su víctima. El hecho de que no cese en sus intentos de tentar a los que está torturando y que ante sus negaciones lo único que logre hacer es aumentar su cólera, nos demuestra que este soberano carece del más mínimo concepto del autocontrol, virtud más que elogiada entre los filósofos griegos. El mismo Platón nos dice que un buen gobernante debería ser "moderado y dueño de sí mismo, gobernando las pasiones y los deseos que le surjan" (*Gorg.* 491d). Entonces, no solo demuestra ser un mal gobernante sino que, al ser el "tirano de los griegos" (Ἑλλήνων τύραννος [18.20]), subsume en sí mismo a todos sus súbditos y de ese modo hace que la práctica de vida de los hebreos sea más griega que la de los mismos griegos, dado que los hebreos, gracias al ejemplo vivo de Eleazar, pueden jactarse de que, como repite casi constantemente el autor de nuestro texto, "la razón vence a las pasiones".[24]

Decimos entonces que los israelitas, al enfrentarse con Antíoco, terminarán ejemplificando mejor los valores griegos (sobre todo en todos aquellos que refieren a la σωφροσύνη)[25] precisamente al oponerse a esta misma civilización.[26] La frontera entre ellas parece volverse lábil, porque los conceptos que las caracterizan aparentan trasladarse de la una a la otra, pero al mismo tiempo se fortalece si tenemos en cuenta que, conforme transcurre la escena del martirio, Eleazar parecería helenizarse y Antíoco barbarizarse.[27]

Valores griegos entre los hebreos

Podemos afirmar esto puesto que el sacerdote corporiza mejor que nadie los conceptos de lo καλοκαγαθός (ya que es gracias a esta virtud que pueden dominarse las pasiones, [3.18]) y la ἀρετή (que alcanza tras soportar tamaños castigos [7.22]), estados que, según De Silva (2007:116), son fruto de la puesta

21. Y decimos "aparentemente" ya que Tcherikover (1961) argumenta que la reforma de Jasón, sumo sacerdote que comenzó –según las fuentes bíblicas (que reseña Saulnier, 1983:17-18 y 39-40)– la reforma helenista, no atentaba contra la religión judía, al no obligar a los habitantes de Jerusalén a cambiar su fe (citado en Frenkel, 2003:223).

22. Entre los ejemplos en los que el soberano se presenta a sí mismo como un ser que carece de la virtud del autocontrol y que no permite la libertad de expresión (ver *infra*) podemos citar ocasiones variadas que partirían desde la misma *Ilíada* con el enojo de Agamenón porque su botín le es quitado (*Il.* 1.133-139) y ante la respuesta de Aquiles (*Il.* 1.173-187) pasando por la construcción de los reyes y τύραννοι en la tragedia *(Inter alia A.: Pers.* 178 y ss.; S.: *Aj.* 1140, *Ant.* 450-60, *OT* 345; Eur: *Ph.* 962-64, *IA* 320-31) o la construcción de los soberanos extranjeros hecha por Heródoto (que inicia con Creso [1.26-34], pasa por Darío [3.118; 4.1; 6.48] y llega hasta Jerjes [7.32; 8.100-1]) frente a la construcción de los atenienses que, en boca de Pericles, realiza Tucídides (2.35-46, sobre todo 37.1-2). Van Henten (1997:187) incluso afirma que *4 Mac.* busca funcionar ante la comunidad judía de la misma manera en que lo hizo la *Oración fúnebre de Pericles* para los atenienses.

23. [...] διαδέχεται τὴν ἀρχὴν ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανής, ἀνὴρ *ὑπερήφανος καὶ δεινός* [...] (cursivas nuestras).

24. 1.1; 1.30; 2.7; 2.24; 6.31 (inmediatamente después de consumado el martirio de Eleazar); 13.1 y 18.2. Esta afirmación, según los estudiosos –entre los que cabe citar a Renehan (1972:224); Van Henten (1997:279 n. 41); Collins (2000:205 [quien, no obstante, también afirma que el autor es un retórico más que un filósofo]); Piñero (2007:70); De Silva (2007:103) y Frenkel (2011:67)– corresponde a la formación filosóficamente ecléctica pero teñida de estoicismo del autor de este texto. Sayar (2013) ha destacado este último aspecto cotejando el vocabulario que considera "característico de [esta] corriente de pensamiento" (2013:128) y sus apariciones en nuestro texto.

25. Puesto que la defensa de dicho valor es parte del propósito del libro, por ello casi todas las apariciones del término acontecen en su introducción (1.3; 1.6; 1.18; 1.30; 1.31). La única vez que aparece fuera de ella lo hará justamente en boca de Eleazar (5.23).

26. *Cfr.* De Silva (2007:113).

27. Decimos esto porque la caracterización del pueblo judío desde el punto de vista griego, en principio, no se distingue demasiado de la de los otros pueblos "no-griegos". *Cfr.* Bohak (2003:41).

en práctica de los valores de la Ley, como lo anuncia él mismo (5.23-24)[28]. La sumisión a estos valores es la que hace que el anciano no mire por su bienestar físico sino por el bien de su propio pueblo, que sin ir más lejos, lo está viendo padecer. Eleazar cumple con su deber de judío porque sabe que hay otros hebreos mirándolo, tanto los que no están siendo torturados, como sus compañeros de suplicio (cfr. 6.17, De Silva, 2007:122). Los mártires siempre deben mirar más allá de sí mismos y velar por el cumplimiento de los valores que defienden. Resistir el sufrimiento extremo delante de su victimario mantiene el autorrespeto del anciano por sus propias canas y corona una vida entera de obediencia a la ley. Con relación a esto cabe recordar que el mismísimo Aristóteles definió a la resistencia (ὑπομονή) como aquella virtud que permite a un hombre "soportar las cosas que teme a la vista de lo que es noble".[29] Así, la batalla real del texto podría no configurarse entre Antíoco y Eleazar sino entre cada uno de estos dos hombres consigo mismo.

28. Puesto que, según Van Henten (1997:134) el término νόμος solía considerarse, en la literatura judeo-helenística, equivalente a la palabra *Torá*.

29. *Cfr. EN* 1115b12.

Cada uno de ellos devendrá preso de su propia retórica, dentro de la cual se determinarán los vencedores, como si hubiera un proceso judicial –inexistente, por lo demás– de por medio. Aquí no solo los fueros internos de cada uno de ellos salen brutalmente a la superficie (sobre todo en Antíoco, de naturaleza colérico) sino que además se terminan de adscribir los valores que cada uno de ellos defiende dentro de una vertiente que, si tenemos en cuenta el devenir de los discursos, resulta ciertamente la contraria a las civilizaciones a las que cada cual dice que el otro pertenece. Dijimos en párrafos anteriores que los hebreos, al enfrentarse con Antíoco en la persona del anciano sacerdote, terminarán ejemplificando mejor los valores griegos que los propios griegos y en efecto, el supremo valor de los griegos en la época clásica, la παρρησία anida en Eleazar y no en su antagonista, de origen griego. Si tenemos en cuenta que el ejercicio de la libertad de expresión era especialmente valorado en la πόλις clásica cuando la democracia era amenazada –o a punto de ser reemplazada– por la monarquía o la tiranía[30] veremos con más claridad el peso que el discurso del sacerdote tiene dentro de la economía de la escena del martirio. Su discurso efectivamente no carece de trabas para expresar lo que desea decir, pues de otro modo no podría tratar a Antíoco de tirano repetidas veces.[31] La libertad de palabra no solo reafirma los valores del pueblo hebreo y les recuerda su unicidad como "nación", originalmente despojada de perniciosas influencias externas,[32] y preservadora de ese modo de la propia identidad sino que además abre la puerta a la posibilidad de que los mismos agresores (y en este caso, único agresor) oigan una crítica constructiva a sus modos de llevar a cabo las políticas de gobierno que, de otro modo, hubieran permanecido incógnitas y no permitirían la reacción final del tirano. Asimismo es un acto que "da consistencia al pensamiento, el discurso y la acción" (De Silva, 2007:117) pero al mismo tiempo encarna cierto riesgo para la misma persona que lo efectúa, por lo cual entra en él una gran dosis de coraje.

30. *Cfr.* Momigliano (1973-4).

31. En 5.27; 5.38; 6.21 y 6.23. En los dos primeros ejemplos usa un adjetivo (τυραννικόν) y un participio (τυραννήσεις) derivados del sustantivo correspondiente.

32. Esto posee un interesante valor agregado por el hecho de retrotraer a todo el pueblo a un pasado precolonial, en donde las leyes que los guiaban eran las propias, emanadas del propio Dios y no de cualquier ser humano con pretensiones de ocupar su lugar (*Cfr.* De Silva, 2007:105).

De este modo si el coraje, la resistencia, el libre discurso y el autocontrol son los índices supremos de lo que en el mundo griego se considera varonil (ἀνδρεία)[33] se comprende ahora el peso específico que tiene la conducta del anciano sacerdote a los ojos de su pueblo. No es que niegue su condición de hombre al dejarse humillar por el tirano, sino que más bien la ensalza en el contexto del enfrentamiento mutuo,[34] puesto que la ley (5.23):

> σωφροσύνην τε γὰρ ἡμᾶς ἐκδιδάσκει ὥστε πασῶν τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν κρατεῖν καὶ ἀνδρείαν ἐξασκεῖ ὥστε πάντα πόνον ἑκουσίως ὑπομένειν,

33. Más aún que la dominación de los otros. El poder sobre otras personas se deriva de la capacidad de dominarse a sí mismo. *Cfr.* con el pasaje platónico citado más arriba y con Moore; Anderson (1998:250).

34. "Los diálogos entre el anciano y el rey conforman un verdadero ἀγών" nos dice acertadamente Frenkel (2011:73).

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721

> Nos enseña moderación para que gobernemos todos los placeres y deseos y [nos] ejercita en la valentía para que soportemos todas las penas gustosamente.

El ἀγών contrasta, entonces, "dos maneras de ser un hombre": ser autocontrolado, moderarse en las propias costumbres y de ese modo adquirir ascendiente sobre los demás; o ser descontrolado, dejándose dominar por las pasiones del cuerpo y el pensamiento y de esa manera tener que recurrir a la coerción, violenta o persuasiva, para obtener la obediencia de los que se encuentran bajo el propio mando.[35] De este modo el prudente anciano puede hacer gala no solo de las canas del cuerpo sino del alma, que lo hacen aún más venerable que su contrincante –de quien ya hemos hecho notar la distancia etaria que lo separa de Eleazar– y que al mismo tiempo "anulan" en cierto modo su edad física para hacerlo maduro de mente y joven de cuerpo.[36] Es esta juventud la que equipara a ambos contendientes en la palestra discursiva, por más que uno de ellos se halle en clara desventaja fáctica frente al otro. De hecho, el enfrentamiento es tan igualado entre ambos que las victorias y las derrotas de uno y del otro se suceden de manera proporcional: cada vez que uno de los dos gana honor, el otro lo pierde (Moore; Anderson, 1998:264), cosa de la que Antíoco está plenamente consciente. La frontera entre ambos entrará en una tensión tal que, como veremos en el texto, la única manera de detenerla será anulando a la persona que la origina.[37]

35. De Silva (2007:107) dice que este tipo de acciones son "necesarias" irresistible e inexcusablemente y son inmunes a la autoexaminación moral por parte del que las aplica –Antíoco en este caso– lo que explicaría su irracionalidad.

36. El mismo concepto aplican Moore; Anderson (1998:256) para los siete hermanos, jóvenes de cuerpo pero de mente madura gracias a la prudencia que exhiben en su manera de pensar y, por ende, de actuar.

37. *Cfr.* Malešević (2004:149).

Centralidad de los mártires

¿Por qué creemos correcto afirmar esto último? Porque habiendo héroes de tal altura moral como los mártires "la nación no necesita héroes militares" (Tolonen, 2011:46); ya que en lugar de sólo proteger el servicio del templo, los que entregan la vida por el cumplimiento de la Ley parecen luchar por preservar la forma correcta de gobierno, el ideal de asuntos de estado en la nación hebrea. Además y al mismo tiempo ellos, por sí mismos, constituyen una unidad activa dentro del imperio, una micro-nación que se distingue del resto de los judíos que integran dicha comunidad en el hecho basal de llevar a cumplimiento efectivo –hasta las últimas consecuencias– las normas recibidas de los antepasados, cosa que no sucede en el resto de los ámbitos, habida cuenta de la corrupción imperante que ha llegado a pervertir, como ya hemos dicho, incluso a los sumos sacerdotes (*cfr.* nuevamente *1 Mac.* 1.11 y especialmente *2 Mac.* 4.7-10). Ellos –los mártires–, y Eleazar como el primero de este selecto grupo, serán el contraejemplo más notorio a aquella "nación sin ley" que condena, entre muchos otros ejemplos disponibles, el libro de los *Proverbios*; porque el pueblo que guarda la ley "será bienaventurado" (*cfr. Pro.* 29.18) y por eso mismo "no [debe obedecer] nunca a nación criminal" (*Pro.* 28.17a3)[38] ya que de hacerlo serían como la ciudad fortificada de los impíos en la que ellos confían hasta que es destruida luego de la entrada del sabio (σοφός, *cfr. Pro.* 21.22). El sabio, el que sabe encarnar y llevar a la vida los valores éticos (7.23), el hombre que actúa con integridad es el que cargará dentro de sí dichos valores para, metafóricamente, hacer girar a todo el entramado moral hebreo en torno a sí, dibujando en el proceso los límites entre el adentro y el afuera de una manera clara e inequívoca.

38. Citamos del libro de ***Proverbios*** que se halla traducido en la ***Septuaginta*** y no del original hebreo, que tiene notorias diferencias con su traducción helenística. Para una interpretación más amplia de estos pasajes y de las diferencias entre las versiones disponibles, ver el trabajo de Rodríguez Torné (2011:213).

Los propios límites, entonces, en cuanto fuerza centrípeta que mantiene unido al "estado", que incluyen historia, lengua y culturas comunes que garantizan su supervivencia, pueden verse como emanaciones de un centro

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

que, como tal, concentra en sí todas las manifestaciones características de tal conjunto.[39] De esta forma, en el centro de la fuerza cohesiva del *éthnos* hebreo, se colocaría la presencia metafóricamente enorme del sacerdote Eleazar, enfrentada al centro mismo de las fuerzas que se presentan como poderosamente contrarias. Como ya hemos dicho, el pueblo hebreo se encuentra unido en función de la unicidad de su dios y de sus grandes patriarcas, por lo que del mismo modo que Dios es uno, asimismo su pueblo ha de ser uno, con una manifestación singular de unicidad en quien corporice de la manera más acabada las normas de los antepasados, tanto las orales como las plasmadas en la Torá (única también en tanto texto sagrado). La ley moral compilada en estas fuentes contiene en sí misma la tarea que Dios ha delegado en el hombre de establecerla tan firmemente "como lo están las leyes de la naturaleza".[40] En el contexto que nos ocupa, para afirmar de tal manera la moral, creemos, es necesaria una presencia lo suficientemente firme como para ejercer de "tutor" de las normas pías, a partir de las que irradian todas las virtudes (*cfr*. Moore; Anderson, 1998:252).

La centralidad y sus marcas

En función de esto podemos traer a colación unas notorias observaciones de Taboada (1985-86:109), quien afirma que en los puntos fronterizos de la geografía semítica se hallaban lugares sagrados, denominados generalmente con el vocablo *promontorio*, que indican un sitio que funcionaba como hito delimitante, un punto donde lo propio y lo ajeno, lo conocido y lo desconocido se separan. La palabra que los nombra traslada un paraje que los griegos nombraban como *ἕρμα*, esto es, un "soporte" o "mojón"[41] y que, al mismo tiempo que su traducción latina *promontorium*, implican una elevación de la tierra con respecto al territorio que la circunda. Este altozano sería el que encarnaría nuestro sacerdote, erguido de manera sobresaliente frente a los demás no solo por su apego a la ley sino por sobre todo por su afán de dar ejemplo a los más jóvenes con su conducta. De este modo se posicionaría a sí mismo como un faro difusor de las costumbres de los antepasados, justificando de ese modo más profundamente el no poder flaquear nunca, ni en las cosas más pequeñas, pues de ser un faro apagaría, o morigeraría, la intensidad de su luz dejando a todos en la oscuridad y la confusión. La sacralidad que de por sí conlleva la marca fronteriza se vería incluso aumentada ante la certeza de que esa frontera se encuentra en el centro de las fuerzas[42] que, como dijimos, mantienen unidas a toda la nación hebrea. De este modo, sin proponérselo –o quizás sí– seguiría la estela trazada hace siglos por Abraham y Moisés, demostrando ser un más que digno descendiente, sobre todo en lo que concierne a la manutención de la unidad de la nación y su defensa ante influencias potencialmente malignas incluso si, como recordamos, este anciano reúne en sí las promesas de Dios para con su pueblo, en tanto sacerdote, y el cumplimiento de las leyes y preceptos otorgados por este, en tanto doctor de la Ley.[43]

Tolonen (2011:79 y 87) nos dirá a este respecto que Eleazar se convertirá, a raíz de su sacrificio, en un arquetipo incluso para definir la misma idea de martirio y como tal será presentado por el autor de nuestro texto como un ejemplo a seguir, tanto intra como extradiegéticamente, en materia de "hacer tangible [entre los lectores] la misma devoción a la Torá que la de los mártires" (De Silva, 2007:108). Aquí Eleazar parecerá aumentado en su dimensión difusora de ejemplaridad ya que incluso parece seguir anacrónicamente las indicaciones

39. Al mismo tiempo, esta centralidad puede notarse, como hemos dicho en nota precedente (v. ***supra,*** n. 2), en la madre de los siete hermanos, que se constituye a sí misma como otro centro concentrador e irradiador de las características de su etnia; más aún si tenemos en cuenta que ella le habla a sus hijos en el idioma de sus padres, esto es, en hebreo (12.7 y 16.15). Recordemos que el idioma en general siempre se constituyó como "barrera o filtro en una interacción espacial entre regiones" (Haggett, 1994:264) porque, como afirma la clásica frase saussureana "la lengua es la que en gran medida hace a la nación" (De Saussure, 1955 [1916]:64). Si sumamos a todo esto el hecho de que, por lo demás, el idioma hebreo era desconocido entre los judíos helenizados de Egipto y tuvo que competir con el griego en la misma Jerusalén, donde este último fue de un enorme impacto entre los círculos rabínicos (*cfr*. Cohen, 2006:30-31) podremos notar la profundidad simbólica de estos hechos de habla como constituyentes de su centralidad. Además destaca a este respecto el recuerdo que la madre hace a sus hijos respecto de su propia constancia en la pureza antes y después de su matrimonio, elemento central en la construcción de la mujer hebrea para la filosofía de Filón (contemporáneo del autor de nuestro texto –o incluso levemente posterior– según Collins, 2000:203). Esta destacada pureza se debe al tiempo transcurrido desde su viudez, lo que la convierte de nuevo en virgen (y por tanto digna de la atención privilegiada de Dios mismo) aún a pesar de haber sido madre (Alesso, 2007:20). Como último punto unificador de la condición hebrea destacaremos la fidelidad a su esposo (que, por lo que acabamos de decir –y considerando su rol en el interior del hogar–, podría equipararse con Dios [*cfr*. Rodríguez Torné, 2011:83]) y las enseñanzas que los niños recibieron de él en lo relativo a "la ley y los profetas" (τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, 18.10) cuya profusa ejemplificación resume a todos los personajes destacados del texto bíblico de forma que no solo los niños sino también ella adquieran las virtudes adscritas a los grandes hombres del pasado y puedan así transmitirlas (*cfr*. 18.7-20 y Rodríguez Torné, 2011:85). En trabajos futuros nos dedicaremos con mayor profundidad a analizar a este otro "faro de perfección" (v. *infra*), iluminador del "ser hebreo" tanto o más que el anciano sacerdote que en este momento nos ocupa.

40. *Cfr*. Butelman (2011:104-5).

41. V. LSJ, Bailly (1950) y Chantraine (1968-80) ***s.v.*** donde se notará que este vocablo no siempre fue asociado con elevaciones sino más bien con elementos de soporte, particularmente para naves en tierra. Si bien estas acepciones principales parecen no ajustarse del todo a lo que aquí proponemos, el hecho de que el elemento al que refieren sirva para sostener otra cosa se adecúa muy bien a lo que demuestra Eleazar. En efecto, mediante su conducta, actuaría como 'tutor' o 'soporte' de todo su pueblo.

42. En relación a esto, cabe notar la simbología del centro en tanto ***axis mundi***, postulada y defendida por Eliade (1980 [1951]:25).

43. Ambos recursos simbólicos, la promesa y la Ley, son los que de este modo controlaría Eleazar –en tanto figura perteneciente a la elite sacerdotal– de modo de construir en torno a ellos, y por extensión en torno a sí mismo, una concepción étnica de "lo hebreo" mucho más acabada. *Cfr*. Van Dijk (1993), citado en Malešević (2004:117).

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

del concilio rabínico de Lydda[44] que estableció lo que podríamos llamar las "pautas" para que un martirio se considere como tal, es decir, que mediante él se glorifique el nombre de Dios (en hebreo, *kiddush haShem* קדוש השם). Dichas pautas prescribían la preferencia de la muerte en caso de que una persona estuviera a punto de incurrir en tres crímenes específicos: idolatría, asesinato o cualquier tipo de inmoralidad sexual. Esto se hacía extensivo a todo el resto de normas si, en el momento de producirse la violación de un precepto, el infractor se encontrara en presencia de otros diez judíos. No obstante, en tiempos de persecución religiosa estos preceptos se dilataban hasta el punto de permitir escoger la muerte antes que la violación de un punto cualquiera de la ley (*cfr.* 5.29-30).[45] Entonces, podremos conjeturar que, si la muerte a causa de la defensa de un precepto divino es considerada un motivo de alabanza hacia Dios, ¿cuánto más lo será si esa muerte le implicara al que la sufre hartos padecimientos (6.1-11 y 24-25)? Creemos, a estas alturas, que si Dios otorga "a cada cual [lo que le corresponde] según su conducta y según el fruto de sus obras" (*Jer.* 17:10; *Pro.* 24.12), las acciones del anciano sacerdote tendrán, como él dice y confía, gran recompensa, aunque no para él (del que sabremos no obstante que estará frente al trono de Dios [17.17]) sino, a través de él, para el pueblo descarriado (6.27-29). Mucho más si consideramos que el sacerdote, por el mero hecho de pertenecer a esta clase, estaba ya constituido como una presencia portadora intrínsecamente del don del liderazgo (Swartz, 1999:89). Recordemos además que anteriormente hemos dicho que el anciano era conocido por muchos, por lo que podremos inferir que la ejemplaridad de nuestro sujeto muriendo por la gloria de Dios ha de elevarse sobremanera, hasta resplandecer como una segunda columna de fuego que, emulando a la primera, guía al pueblo de Israel por el desierto y la oscuridad de la noche (*Ex.* 13.21).

44. Acaecido en la ciudad de ese nombre (la moderna Lod, ubicada 17,5 kilómetros al sureste de Tel Aviv) a mediados del siglo II de nuestra era. Ver a este respecto los trabajos de Mitchell (2012:17) y Lamm; Ben Sasson (2007:140-1).

45. De todos modos esto pronto se volvió foco de discusión y debate: ¿se había de morir cuando el mismo texto sagrado explicitaba que "el que cumpla mis mandamientos vivirá" (*Lev.* 18.5)? Maimónides mismo expresó que quien escogía morir en donde la ley explicitaba la obligatoriedad de la vida es culpable de un crimen (citado en Lamm – Ben Sasson, 2007:141).

Conclusión

Este deseo de pelear y morir por el bien de la Ley y sus decretos será entonces no solo lo característico de los períodos nacionalistas hebreos[46] sino una manera político-religiosa emparentada con estos movimientos de afirmación como un todo unido y coherente frente a la avasalladora fuerza invasora, que como hemos visto no viene solamente del afuera. La presencia de estos "faros de perfección", si se nos permite la expresión, canalizaría el deseo de los israelitas de practicar libremente su religión, permanecer unidos como pueblo bajo su luz y autosustentar sus creencias frente a la seductora civilización griega. Lo lograría con un discurso de claras inspiraciones agónicas y fuertes fundamentos filosóficos entre los dos contendientes que, además de perfecto, deja claramente victorioso al anciano mártir, incluso a pesar de su propio contrincante. Sabemos que el texto afirma que Antíoco tomará *post-mortem* al anciano (junto a los jóvenes y su madre, martirizados luego) como ejemplo de virilidad y valor para sus tropas (17.23-24).[47] Esta decisión se presenta de un modo tan inesperado que incluso hará que las ideas que el soberano preconcebía acerca de ese pueblo al que pretendía sojuzgar (*cfr.* 17.17) se trastruequen notablemente. Además, como ya hemos dicho, el hecho de que el anciano sacerdote corporice de una manera más acabada los ideales tradicionalmente considerados patrimonio de la cultura helena, le implicará un sitial de ejemplaridad privilegiada ya que "el mundo y la sociedad humana [lo] estaban mirando" (17.14) mientras que por su parte, el tirano, al ver que no podría cumplir con sus propósitos "se retiró de Jerusalén y marchó a combatir a los persas" (18.5.5) para luego, tras su muerte, ser castigado (18.5.2-3). En esta polarización final de los destinos de ambos contrincantes podremos constatar finalmente cómo

46. Así lo creía Farmer (1958:65) y lo reafirma Cohen (2006:22-23). Los períodos nacionalistas a los que se refieren son el seléucida, con la rebelión macabea a la cabeza (166-64 a.C.), y el romano, con tres momentos importantes, la rebelión contra los romanos bajo Nerón y continuada hasta el reinado de Vespasiano (66-74 d.C.), la Guerra de Kitos (115-117 d.C.), y la revuelta de Bar Kojba (132-135 d.C.).

47. Elemento destacado tanto por De Silva (2007:115) como por Moore; Anderson (1998:257).

el anciano vejado y torturado se ha terminado de convertir en un faro luminoso para su pueblo mientras que al tirano no se le reserva ninguna clase de victoria luego de haber pecado de extrema soberbia para con uno de sus servidores. El autor, merced a este pequeño pasaje, ha fijado a Eleazar entre los bienaventurados para siempre y le ha puesto a su vida una funcionalidad perenne, pues el anciano la brindó para la salvación de muchos (6.28), desde ese momento y para siempre, gracias a su entrega y al ejemplo a ella adosado. Es por ello que finalmente podríamos afirmar que Eleazar podrá casi seguramente adjudicar como dirigidas para sí las palabras del profeta anónimo que, deslizado dentro del libro de Isaías (42.1), toma la voz de Dios y afirma:

> *He aquí a mi siervo, a quien yo sostengo, mi elegido, al que escogí con gusto.*

Recibido: 28/2/2014. Aprobado: 2/9/2014.



Bibliografía

Fuentes

- Bailly, A. (1950). ***Dictionnaire grec-français.*** Paris: Hachette.
- Bywater, I. (1962). Aristoteles ***Ethica Nicomachea.*** Oxford: Clarendon Press.
- Chantraine, P. (1968-80). ***Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.*** Paris: Klincksieck.
- LSJ = Liddell, H. G.; Scott R.; Jones, H. S. (1996). ***A Greek-English Lexicon.*** Oxford: Oxford University Press.
- Rahlfs, A. (1971). ***Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*** Vol. 1-2. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Bibliografía crítica

- Alesso, M. (2010). "Qué es una madre judía según Filón", ***Circe*** 14, 11-25.
- ——— (2007). "Qué es Israel en los textos de Filón", ***Circe*** 11, 15-30.
- Anderson, B. (1993). ***Comunidades imaginadas.*** México: Fondo de Cultura Económica.
- Banton, M. (1994). "Modelling ethnic and national relations", ***Ethnic and Racial Studies*** 17.1, 1-19.
- Baron, S. W. (1979-80). "Problems of Jewish Identity from an historical perspective: A Survey", ***Proceedings of the American Academy for Jewish Research*** 46/47, 33-67.
- Barth, F. (1976). ***Los grupos étnicos y sus fronteras.*** México: Fondo de Cultura Económica.
- Bohak, G. (2003). "The Ibis and the Jewish Question. Ancient 'Anti-semitism' in historical perspective". En: Mor, M. ***et al., Jews and Gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud.*** Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 27-43.
- Bottino Bernardi, M. (2009). "Sobre límites y fronteras", ***Revista digital de estudios históricos.*** En: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3010860; obtenido el 18/09/2012.
- Brown, J. (1990). "Notes on Community, Hegemony and uses of the Past", ***AQ*** 63.1, 1-6.
- Butelman, I. (2011). ***Algo más sobre identidad judía.*** Buenos Aires: Paidós.
- Cohen, S. J. D. (2006). ***From the Maccabees to the Mishnah.*** Louisville-London: Westminster John Knox Press.
- Collins, J. J. (2000). ***Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora.*** Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdman's Publishing Company.
- Comaroff, J. L.; Comaroff, J. (2009). ***Ethnicity Inc.*** Chicago: The University of Chicago Press.

» De Saussure, F. (1955). ***Curso de lingüística general***. Buenos Aires: Losada.

» De Silva, D. A. (2007). "Using the Master's Tools to Shore Up Another's House: A Postcolonial Analysis of 4 Maccabees", *JBL* 126.1, 99-127.

» Durkheim, E. (2007). ***Las formas elementales de la vida religiosa.*** Madrid: Akal.

» Eliade, M. (1992). ***Mito y realidad***. Barcelona: Labor.

» ——— (1980). ***El mito del eterno retorno***. Madrid: Alianza.

» Farmer, W. R. (1958). ***Maccabees, Zealots and Josephus. An inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period.*** New York: Columbia University Press.

» Finkelstein, I.; Silberman, N. A. (2003). ***La biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados***. Madrid: Siglo XXI.

» Frenkel, D. (1996). "Ecos de la civilización griega en el mundo hebreo", ***Argos*** 20, 39-47.

» ——— (2003). "El léxico de los sacrificios en ***II Macabeos***". En: Cavallero, P. ***et. al.*** (eds.). ***Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March.*** Buenos Aires: IFC–Facultad de Filosofía y Letras UBA, 219-233.

» ——— (2007). "Un debate filosófico en ***II Macabeos***", ***Circe*** 11, 15-30.

» ——— (2011). "El martirio en la ***Septuaginta: II*** y ***IV Macabeos***", ***AFC*** 24, 59-91.

» Geertz, C. (2003). ***La interpretación de las culturas***. Barcelona: Gedisa.

» Hagget, P. (1994). ***Geografía: Una síntesis moderna***. Barcelona: Omega.

» Halivni, D. (1986). ***Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law.*** Cambridge: Harvard University Press.

» Lamm, N.; Ben Sasson, H. H. (2007). "Kiddush haShem and Hillul haShem". En: Berembaum, M. & Skolnik, F. ***Encyclopaedia Judaica***. Vol. 12. 2nd. ed. Detroit, 139-145. En: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0012_0_11109.html; obtenido el 11/09/2012.

» Malešević, S. (2004). ***The Sociology of Ethnicity.*** London: Sage.

» Mitchell, J. (2012). ***Martyrdom: A very short introduction.*** Oxford: Oxford University Press.

» Momigliano, A. (1973-4). "Freedom of speech in Antiquity". En: Wiener, P. (ed.) ***The dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas.*** New York: Charles Scribner's Sons.

» Moore, S. D.; Anderson, J. C. (1998). "Taking it like a man: Masculinity in 4 Maccabees", ***JBL*** 126.1, 99-127.

» Müller, F. M. (1859). ***Essai de mythologie comparée***. Paris: Durand.

» Piñero, A. (2007). ***Literatura judía de época helenística en lengua griega.*** Madrid: Síntesis.

» Renehan, R. (1972). "The Greek philosophic background of Fourth Maccabees", ***RhM*** 115.3, 223-38.

» Rodríguez Torné, I. (2011). ***El libro de Proverbios: Tres textos, tres lecturas: El trasfondo sociocultural de los escritores, traductores, lectores y comunidades receptoras de TM, LXX y Vulg.: El caso de Proverbios.*** Tesis (Doctorado). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

» Sacchi, P. (2004). ***Historia del judaísmo en la época del segundo templo***. Madrid: Trotta.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721

- Saulnier, C. (1983). ***La crisis macabea.*** Estella: Verbo Divino.
- Sayar, R. J. (2013). "'La palabra verdadera se instala para siempre' (***Pro.*** 12.19). Identificaciones de léxico estoico en ***IV Macabeos***". En: Braicovich, R. S. ***et al.*** (comps.) ***Actas del Primer Simposio Internacional de Filosofía Helenística. Rosario 2013. En Homenaje al Dr. Armando R. Poratti.*** Rosario: UNR Editora, 128-35.
- Swartz, M. D. (1999). "Sage, priest and poet. Typologies of religious leadership in the ancient synagogue". En: Fine, S. (ed.), ***Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural interaction during the Greco-Roman period.*** New York: Routledge, 89-104.
- Taboada, H. (1985-86). "Acerca de algunas fronteras sagradas", ***Argos*** 9-10, 109-118.
- Tcherikover, V. (1961). ***Hellenistic Civilization and the Jews.*** New York: Jewish Publication Society of America.
- Tolonen, A. L. (2011). ***The reception of the Maccabean Martyrs. Their Historiographical and Paradigmatic functions in Antique and Late-antique Jewish and Christian sources.*** Thesis (Master in Religious roots of Europe). Helsinki: University of Helsinki.
- Van Henten, J. W. (1997). ***The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2*** and ***4 Maccabees***. ***JSJSup*** 57, Leiden: Brill.
- Wenham, G. J. (1980). "The Religion of the Patriarchs". En: Millard, A. R.; Wiseman, D. J. ***Essays on the Patriarchal Narratives***. Leicester: IVP, 157-188.